Jahresbericht

des

K. K. SOPHIENGYMNASIUMS

in Wien

(II. Zirkusgasse Nr. 48)

für das Schuljahr 1907/1908.

Veröffentlicht

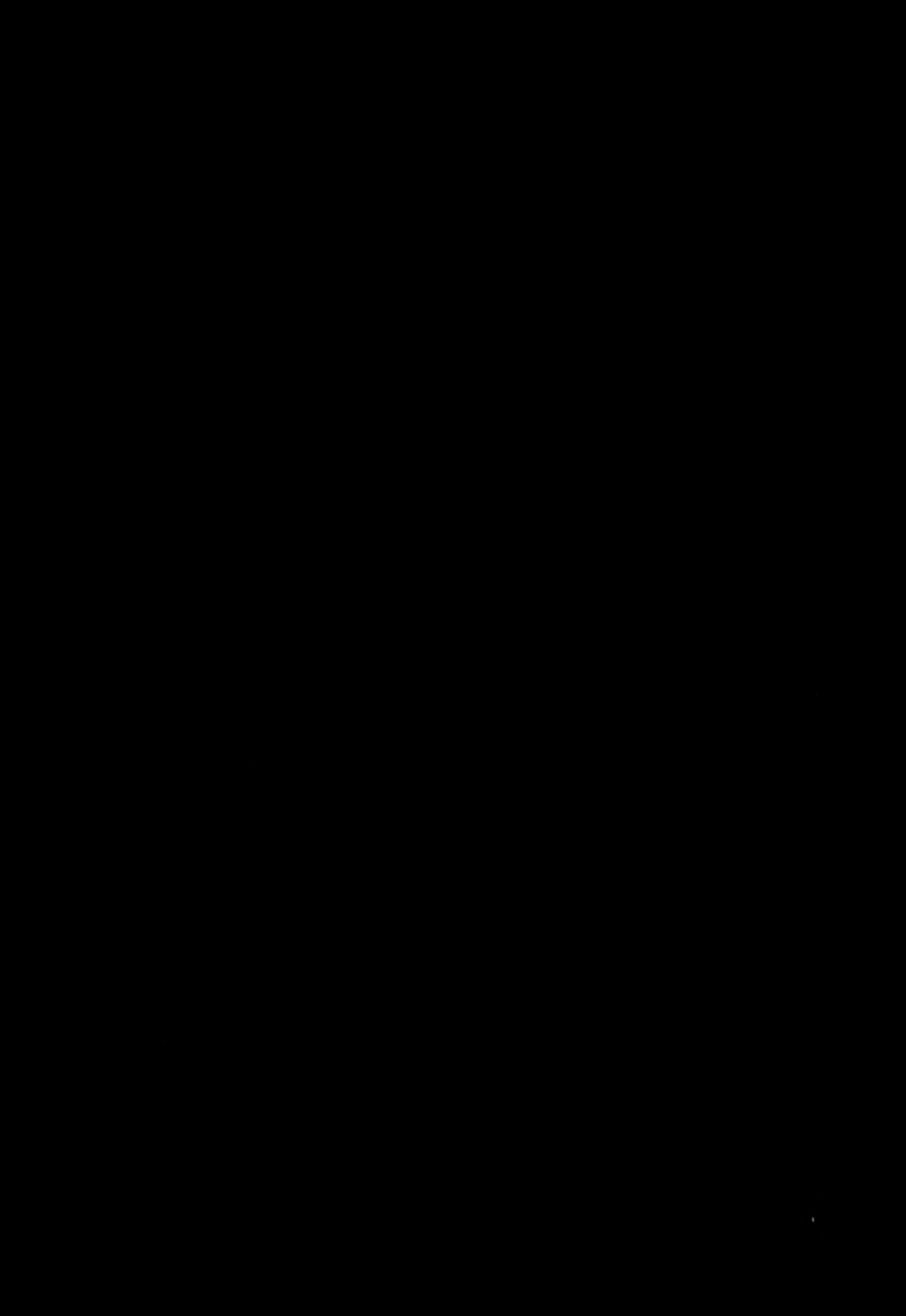
von

Regierungsrat Dr. Gustav Waniek,

k. k. Direktor.

INHALT:

WIEN.
Selbstverlag des k. k. Sophiengymnasiums in Wien.
1908.



Jahresbericht

des

K. K. SOPHIENGYMNASIUMS

in Wien

(II. Zirkusgasse Nr. 48)

für das Schuljahr 1907/1908.

Veröffentlicht

von

Regierungsrat Dr. Gustav Waniek,

k. k. Direktor.

INHALT:

WIEN.

Selbstverlag des k. k. Sophiengymnasiums in Wien.

1908.



Jahresbericht

des

K. K. SOPHIENGYMNASIUMS

in Wien

(II. Zirkusgasse Nr. 48)

für das Schuljahr 1907/1908.

Veröffentlicht

von

Regierungsrat Dr. Gustav Waniek,

k. k. Direktor.

INHALT:

WIEN.

Selbstverlag des k. k. Sophiengymnasiums in Wien.

1908.

K. u. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.



Ævo qui frueris Nestoris incliti,
Tu nostrae pater et praesidium Austriae,
Bis sena imperii lustra ferens onus
Salve plurimus hoc die!

Ut flava Cereris laetus ager coma
Dulce adridet ero, vomere qui novans
Quondam vertit humum providus impigro,
Accrevitque seges gravis

Et spicae domino blandius adnuunt,
Messem lataque cum rura perambulat:
Sic factis memori pectore nunc sui
Gaudet patria Caesaris.

Almae pacis enim terra fluit bonis:
Digno est in pretio sudor agrestium,
Tollunt innumerae bracchia machinae,
Mercator perarat mare;

Ferratis volitans fumat equus viis,
Splendet veste nova Vindobona amplior,
Ingens, quot foliis ver, suboles viret,
Virtute imbuitur puer;



Fundamen solidum iustitia imperi est,
Leges cuncta iubet libera civitas,
Effulsit studiorum egregius labor,
Artes laude vigent bonae.

Incorrupta Fides signum aquilae duplex
Praefert praevalidis Marte cohortibus,
Priscus quas sequitur semper Honos, simul
Palma nobilitans dea.

Hydram quis paveat terribilem minis,
Discordem invidiam et iurgia gentium,
Quis desperet inops Austriacas opes,
Caesar, Te duce et auspice?

Invicto veluti flumine volvitur
Multis auctus aquis Danuvius potens,
Sic iunctis nihil est viribus arduum,
Regnat dum sapientia.

Longas usque dies, optime principum,
Haec sospes populi gaudia proroges
Felicemque regas — sic placeat Deo —
Augustissimus Austriam!

F. B.

Heraklit im Kampfe gegen den Logos.

Vor hundert Jahren galten die Aussprüche Heraklits für vollständig erklärt[1]). Seither ist die Heraklitliteratur mächtig angeschwollen[2]), aber das Ergebnis dieser Forschungen faßt Gomperz[3]) in die Worte zusammen: „Die stets von neuem versuchte Umgestaltung eines Oberbaues läßt zumeist nicht ohne Grund an der Sicherheit des Unterbaues zweifeln. Und fürwahr, wie wären so tiefgreifende Verschiedenheiten in der Auffassung heraklitischer Lehren möglich, wenn das Fundament dieser Auffassung — das Wort- und Sachverständnis der literarischen Überreste — unverrückt feststünde?" Als einen wesentlichen Teil in dem philosophischen Gebäude Heraklits, mitunter sogar als ein Fundament des ganzen Baues hat man den Logos dieses Philosophen betrachtet, und zwar von dem Zeitpunkte an, wo die Stoiker die von ihnen behauptete Zweckmäßigkeit des Weltsystems durch die Annahme einer innerweltlichen Vernunft zu begründen suchten und alle Mühe darauf verwendeten, für diese ihre Anschauungen in den früheren Lehren und Systemen eine Stütze zu finden. Seither hat man sich gewöhnt, auch in dem Logos Heraklits einen mannigfach verzweigten Begriff zu erblicken, „einen Proteus, den in irgendeiner anderen Sprache zu fassen ganz vergebliches Mühen" sei[4]). Wenn wir uns nun auf das keineswegs unbedenkliche Wagnis einlassen, die überaus schwierige Frage von einer ganz

---

[1]) Schleiermacher (Sämtl. Werke, 3. Abt., Bd. II) S. 145: „Es ist nicht zu glauben, daß, wenn sich auch, wie zu wünschen ist, noch mehrere Bruchstücke seines Werkes aufstellen lassen, sie zu irgend bedeutenden Änderungen Anlaß geben sollten."

[2]) Die ältere Heraklitliteratur ist zusammengestellt bei Ferd. Lassalle, die Philosophie Herakleitos des Dunklen, Berlin 1858, Bd. I, S. 6, die neuere bei Bywater, Heracliti Ephesii reliquiae (Oxon. 1877); ferner in Zellers Philosophie der Griechen (1892) I, 623 und G. Schäfer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus (Wien 1902).

[3]) Th. Gomperz, Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes (Wien 1887) S. 1.

[4]) Herm. Diels, Herakleitos von Ephesos, Griechisch und Deutsch (Berlin 1901), Einl. S. 10.

neuen Seite zu beleuchten, so kann es sich in dem engbegrenzten Rahmen eines Programmaufsatzes nicht darum handeln, diese Materie bis in ihre innersten Tiefen zu erschöpfen[1]); Zweck des Aufsatzes ist es, nur eine Diskussion über die hier mitzuteilenden Ansichten anzuregen, um, sei es auch nur durch Widerlegung des hier Vorgebrachten, das Problem selbst einer endgültigen Lösung vielleicht näherzubringen. *Εἰ καὶ σμικρόν τι οἷός τ' εἶ πλέον ποιῆσαι, μὴ ἀπόκαμνε·* (Plato Krat. 428 A.)

Vor Heraklit läßt sich ein Gebrauch des Wortes *λόγος* im Sinne „Vernunft" nicht nachweisen[2]). Aber auch aus den erhaltenen Fragmenten Heraklits selbst ergibt sich diese Bedeutung nicht[3]). Wie steht es nun mit den Gewährsmännern, die uns darüber belehren könnten? Plato nennt die hier in Betracht kommenden Vorsokratiker, indem er (Theät. 152 E) sagt[4]): „Nirgends ist etwas, sondern wird stets; und hierin stimmen alle Philosophen der Reihe nach außer Parmenides überein, Protagoras sowohl wie Heraklit und Empedokles und unter den Dichtern die bedeutendsten in den beiden Dichtungsgattungen, in der Komödie Epicharmos, in der Tragödie Homer."

Wenn Plato hier den Homer als Herakliteer bezeichnet, so soll damit offenbar gesagt werden, daß das, was an dem heraklitischen System richtig sei, schon von Homer erkannt, wenn auch nicht gerade formell ausgesprochen worden sei. So läßt Plato (Krat. 402 A) den Sokrates sagen: „Ich glaube zu sehen, daß Heraklit gar alte Weisheit vorbringt, wie sie schon zur Zeit des Kronos und der Rhea bestand, was auch Homer schon gesagt hat"[5]).

Die übrigen hier genannten Gewährsmänner zerfallen in zwei Gruppen: die Gegner Heraklits, nämlich die Eleaten[6]), deren Führer Parmenides ist, und die bedeutendsten Anhänger Heraklits Empedokles und Epicharmus und von den Sophisten Protagoras.

---

[1]) Aus diesem Grunde mußten Bemerkungen rein polemischer Natur auf das Maß des Notwendigsten beschränkt und meist in die Anmerkungen verwiesen werden.

[2]) Schleiermacher S. 107.

[3]) Zeller a. a. O.; Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, 1. Teil, S. 227: „Den Begriff einer weltbildenden Intelligenz hat Empedokles ebensowenig wie Heraklitus festgestellt."

[4]) *Ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. Καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφέρεσθον, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρας, κωμῳδίας μὲν Ἐπίχαρμος, τραγῳδίας δὲ Ὅμηρος —*

[5]) *Τὸν Ἡράκλειτόν μοι δοκῶ καθορᾶν παλαί' ἄττα σοφὰ λέγοντα, ἀτεχνῶς τὰ ἐπὶ Κρόνου καὶ Ῥέας, ἃ καὶ Ὅμηρος ἔλεγεν —*

[6]) Plato Theät. 180 E: *ἄλλοι αὖ τἀναντία τούτοις ἀπεφήναντο, οἷον ἀκίνητον τελέθειν ᾧ πάντ' ὄνομ' εἶναι, καὶ ἄλλα ὅσα Μελισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις διισχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ οὐκ ἔχον χώραν, ἐν ᾗ κινεῖται* — Man vgl. damit Parmenides Frgm. 8, 16 *οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔστι.*

Bei den Eleaten wird *λόγος* als bedeutungsvoller Terminus gebraucht, und zwar bei Parmenides[1]) 1, 15; 1, 36; 8, 50; bei Melissus[1]) 7, (6); 8, (1); bei Zenon[1]) I (Z. 8). Bei Empedokles[1]) findet sich *λόγος* 5 3; 17, 26; 131, 4; bei Epicharm[1]) 1, 12; 6, 2; 6, 4; 39. Daß aber Heraklit das Wort *λόγος* in einer nur ihm eigentümlichen Bedeutung gebraucht habe, davon erfahren wir weder bei den Gegnern noch bei den Anhängern Heraklits etwas. Sehr beachtenswert aber ist schon hier, daß der Skeptiker Sextus Empiricus (adv. math. 7, 122 bis 124)[2]) sagt, Empedokles lehre, daß nicht die Sinne, sondern der *ὀρθὸς λόγος* das Kriterium der Wahrheit sei, dieser aber teils göttlicher, teils menschlicher Art sei: nur der menschliche, aber nicht der göttliche lasse sich in der Rede mitteilen. Heinze[3]) traut dieser Interpretation des Sextus so weit, daß es ihm „möglich scheint, daß Empedokles den Ausdruck *ὀρθὸς λόγος* selbst gebraucht habe, um die Übereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit auszudrücken". Allein Zeller[4]) spricht dem Empedokles wohl mit Recht eine Erkenntnislehre im späteren Sinne ab. Die von Plato zitierten Gewährsmänner — Protagoras kommt hier nicht in Betracht — stimmen also alle darin überein, daß sie von einem *λόγος* Heraklits nichts berichten.

Mag dieses Schweigen bei der Bedeutung der Gewährsmänner, ihrer großen Zahl und der im ganzen nicht unbeträchtlichen Anzahl der Fragmente sehr auffällig erscheinen, besondere Beweiskraft hat diese Tatsache allein nicht, weil immerhin die Möglichkeit des Zufalls schwer ins Gewicht fällt.

Von der allergrößten Bedeutung aber ist das Verhalten des Plato und Aristoteles dem *λόγος* Heraklits gegenüber. Plato beschäftigt sich an sehr zahlreichen Stellen seiner Dialoge mit Heraklits Lehren; der Kratylus und der Theätet sind ganz der Beschäftigung mit denselben gewidmet. In diesen beiden Dialogen wird „die weitreichende Wirksamkeit der heraklitischen Grundlehre anerkannt"[5]). Plato sagt, daß in die Welt eine königliche Seele und ein königlicher Verstand gepflanzt werde, er kennt also eine innerweltliche Vernunft, nennt aber diese *νοῦς* und nicht *λόγος*[6]); er kennt also den heraklitischen *λόγος* in diesem Sinne nicht.

Ganz ähnlich steht die Sache bei Aristoteles. Wiederholt hätte er Gelegenheit gehabt, von einem besonderen *λόγος* des Heraklit zu sprechen.

---

1) Zitiert nach Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 2. Aufl.

2) *Ἄλλοι δὲ ἦσαν οἱ λέγοντες κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, τοῦ δὲ ὀρθοῦ λόγου τὸν μέν τινα θεῖον ὑπάρχειν τὸν δὲ ἀνθρώπινον. ὧν τὸν μὲν θεῖον ἀνέξοιστον εἶναι, τὸν δὲ ἀνθρώπινον ἐξοιστόν.* Vgl. Diels, Vors. 2. Aufl., I, 173. Empedokles Fragmente 2, V, 1 bis 8.

3) Die Lehre vom Logos, S. 60.

4) A. a. O., S. I, 652.

5) Gomperz, Griech. Denker, II, 450.

6) Philebus 30 C: *Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν* —

Aber ganz im Gegenteil sagt er z. B. (Metaph. 1, 4, 984, b. 15)[1]), Anaxagoras erscheine wie nüchtern neben den früheren, die ohne Überlegung gesprochen hätten. Was soll es angesichts solcher Tatsachen bedeuten, wenn Heinze sagt, Plato sei für den *νοῦς* des Anaxagoras „mehr eingenommen"[2]) als für den *λόγος* des Heraklit und von Aristoteles sei es „geradezu lächerlich, daß der große Gedanke des heraklitischen Logos bei ihm nirgends erwähnt ist"; das nennt Heinze „eine Ungerechtigkeit" (!)[3]) Nein, ganz im Gegensatze zu Heinze schließen wir aus dem absoluten Schweigen des Plato und Aristoteles, daß nunmehr auch dem Schweigen des Parmenides und Melissos einerseits und des Empedokles sowie Epicharmos anderseits eine erhöhte Bedeutung zukommt, und sind überzeugt, daß den Griechen bis zur Zeit des Aristoteles von einer Logoslehre Heraklits nichts bekannt war.

Bisher konnten wir uns auf festem Boden sicher bewegen; denn wenn auch die einzelnen oben angeführten Gewährsmänner verschiedene philosophische Anschauungen vertreten haben, eine andere Absicht, als die Vorzüge, beziehungsweise Nachteile des einen Systems gegen das andere hervorzukehren, hatte keiner unter ihnen allen. Allein je weiter wir uns von der Zeit des griechischen Klassizismus entfernen, um so schlüpfriger wird der Boden unter unseren Füßen. Denn einmal schwindet immer mehr das Verhältnis der Unmittelbarkeit, in welchem die Philosophen der nachfolgenden Zeiten zu Heraklit standen; dann aber tritt, sobald wir uns der Stoa zuwenden, schon eine unverkennbare Tendenz deutlich in den Vordergrund, von der sich die Stoiker bei ihrer Interpretationskunst leiten ließen.

Die Stoiker nahmen eine berechnete Anordnung der Welt an; alles in der Welt habe seinen bestimmten Zweck, sogar die Übel. Um diese rationalistische Zweckmäßigkeitstheorie zu stützen, dazu erschien den Stoikern der *λόγος*, die ratio, gerade wegen der Vieldeutigkeit des Begriffes als der geeignetste Terminus. Chrysippus, der am meisten zur Fortbildung der stoischen Philosophie beigetragen hat, sagt „das vernünftige Wesen (*λογικὸν ζῷον*) folge von Natur dem *λόγος* wie nach seinem Führer; oft jedoch werde es auch in anderer Weise zu gewissen Dingen hingeführt

---

[1]) *νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον — Φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν — Οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμ — βάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν.*

[2]) Heinze, Die Lehre vom Logos, S. 70.

[3]) S. 35, 36. Auffällig findet allerdings auch Heinze „das absolute Schweigen des Plato und Aristoteles über diese Lehre (nämlich vom Logos) bei Heraklit und die bestimmte Aussage ihrerseits, daß Anaxagoras zuerst den Geist oder die denkende Kraft in der Natur gelehrt hat".

und von anderen abgestoßen, in dem es so dem *λόγος* nicht gehorche" [1]). Hier bei den Stoikern also ist der *λόγος* ganz klar und unzweideutig im Sinne von ratio „Vernunft" gebraucht; nur ist es ein großer Irrtum, wenn Heinze den Schluß zieht, es sei dadurch „der nämliche Sinn auch für den Logos des Heraklit gesichert"; freilich fügt er selbst — allerdings skeptisch — hinzu „wenn man nicht annehmen will, daß die Stoiker ihren großen Meister in einem seiner Hauptbegriffe mißverstanden hätten" [2]). Allein der Logos des Heraklit ist, wie später gezeigt werden soll, gar kein „Hauptbegriff" Heraklits.

Daß die Stoiker nächst der sokratischen Ethik gerade Heraklits Aussprüche für ihre Zwecke umdeuteten, dafür hatten sie äußere und innere Gründe. In formaler Hinsicht war es der notizartige Charakter der heraklitischen Aussprüche, der ihnen besonders zweckdienlich schien. Sie brauchten nicht aus einem größeren Werke Sätze aus ihrem Zusammenhange herauszureißen und sie dann erst umzudeuten; dann aber mochte wohl auch die Vorliebe Heraklits für Gegensätze bestimmenden Einfluß auf die Stoiker geübt haben. Wie z. B. Heraklit sagt, daß das Auseinanderstrebende sich vereinige (Frg. 8), Ganzes und Nichtganzes, Eintracht und Zwietracht, Einklang und Mißklang Verbindungen seien (Frg. 10), so stellten auch die Stoiker Gedanke und Materie, Optimismus und Pessimismus, Freiheit und Notwendigkeit nebeneinander. Vor allem aber haben die Stoiker, welche die Lehren des Sokrates, des eigentlichen Begründers der Ethik, für ihre Zwecke ausnützten, auch in den früheren Zeiten der griechischen Philosophie Spuren der Ethik als Wissenschaft aufgesucht und das war für sie die Veranlassung „bei solchen historischen Jagden auf den Heraklit ihr Augenmerk zu richten, da die Verwandtschaft ihrer Physik mit der heraklitischen ihnen eine Aufforderung sein mußte, auch die Verwandtschaft der Ethik mit jener Vorstellungsart aufzuspüren, und diese Aufforderung wurde um so dringender, je mehr in der späteren stoischen Schule das Ethische hervortrat" [3]).

Das also war die Tendenz, in der sich die Stoiker die heraklitischen Aussprüche zunutze machten, und nach dieser Tendenz muß auch der Geist beurteilt werden, in dem sie diese Aussprüche interpretierten, und muß ferner der Wert gemessen werden, welcher dieser Interpretation zukommt. Der Einfluß aber, den die Stoiker gerade hierin namentlich auf die Skeptiker ausübten, war ein ungemein nachhaltiger, größer vielleicht, als man mitunter anzunehmen gesonnen ist.

War nun den Stoikern gegenüber Vorsicht geboten, weil sie nicht, wie die Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolger Heraklits ein philo-

---

[1]) Heinze, S. 167.
[2]) A. a. O., S. 169.
[3]) Heinr. Ritter, Geschichte der jonischen Philosophie (Berlin 1821), S. 78.

sophisches System gegen ein anderes verteidigten, sondern die Aussprüche Heraklits in der bestimmten Absicht heranzogen, für ihre rationalistische Zweckmäßigkeitstheorie in den Lehren jenes Philosophen eine Stütze zu suchen[1]), so werden wir den Skeptikern wohl nur mit Skepsis begegnen dürfen.

Die Skeptiker leugnen alles objektive Wissen, die wahre Weisheit bestehe nur in einer Gleichgültigkeit gegen alles Äußere. Für unsere Frage ist weitaus der wichtigste unter ihnen Sextus Empiricus (ca. 200 n. Chr.). Seine bedeutendste Schrift adversus mathematicos ist gegen die Dogmatiker gerichtet, also eine Tendenzschrift, und als solche kennzeichnet sie auch die Art, wie Sextus mit den Zitaten verfährt.

Adv. Math. VII, 131 sagt Sextus: *τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον τοῦτ' εἶναι πιστόν (τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται), τὸ δέ τινι μόνῳ προσπῖπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν. ἐναρχόμενος οὖν τῶν Περὶ φύσεως ὁ προειρημένος ἀνὴρ καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον φησί· 'λόγου τοῦδ' . . . ἐπιλανθάνονται'* — „Diesen allgemeinen und göttlichen Logos (Vernunft), demzufolge wir, wenn wir an ihm Anteil haben, *λογικοί* (vernünftig) werden, nennt Heraklit ein Kriterium der Wahrheit; woher denn auch das allen gemeinsam Erscheinende zuverlässig sei (denn man empfängt es durch den allgemeinen und göttlichen Logos), das aber nur einem allein Beifallende unzuverlässig sei wegen der gegenteiligen Ursache. Im Anfange seines Buches über die Natur also, indem er gewissermaßen das *περιέχον* zeigt, sagt der vorerwähnte Mann" . . . Nun folgt der Anfang des Heraklitwerkes. Wir erinnern daran, daß Sextus auch in des Empedokles Lehre von der Natur einen *ὀρθὸς λόγος* als *κριτήριον τῆς ἀληθείας* hineinzudeuten versuchte, obwohl bei diesem Philosophen von einer Erkenntnistheorie keine Rede sein kann, und diese Tatsache allein mahnt schon einigermaßen zur Vorsicht. Nun sehen wir genauer zu, wie Sextus den Ausspruch Heraklits zitiert, in welchem er den *κοινὸς λόγος καὶ θεῖος* Heraklits zu finden glaubt.

Die folgende Nebeneinanderstellung dürfte das veranschaulichen:

Bei Sextus (Imm. Bekker):	Vervollständigter Text (Diels):
— λόγου τοῦδε ἐόντος ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἄπειροι, ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων,	*τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι* . . . *γινομένων γὰρ πάντων κατὰ* . . . . *ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων,*

---

[1]) Schleiermacher a. a. O., S. 6: „Keineswegs darf man glauben, daß die Stoiker die heraklitische Lehre rein aufgenommen haben, sondern umbildend; und so mag denn von den Auslegern manches Ähnliche, aber doch nicht Gleiche am leichtesten sein verfälscht und bald mehr bald minder bewußt zur Angemessenheit mit der späteren Schule umgedeutet worden."

ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.

Die Fehler sind, wie man sieht, nur im ersten Teile; dieser aber ist der weitaus bedeutsamere. Und welche Worte fehlen? Gerade die wichtigsten, ohne die eine andere Auffassung als die des Sextus überhaupt unmöglich ist! Abgesehen von dem Artikel *τοῦ* vor *λόγου*, fehlen die zwei Worte *ἀεί*[1]) und *πάντων*, die, wie wir zeigen wollen, allein geeignet sind, den wahren Sinn des Ganzen zu ermitteln. Und was ist aus den Worten *ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι* bei Sextus geworden? *ἄπειροι, ἐοίκασι πειρώμενοι*! Nach dem Texte des Sextus muß *γινομένων* mit *κατὰ τὸν λόγον τόνδε* verbunden werden, es muß ferner *γινομένων* als relativer Genetiv zu *ἄπειροι* gezogen werden, *ἄπειροι* selbst ist Prädikativ, *ἐοίκασι* endlich hat Sextus mit *πειρώμενοι* verbunden. Wenn also Ritter sagt[2]): „An der Stelle, wo Sextos Empirikos von dem Kriterium des Heraklit spricht, zeigt sich sehr auffallend die Nachlässigkeit und Flüchtigkeit, mit welcher dieser Mann die Meinungen aller Philosophen behandelt", so müssen wir angesichts der vorliegenden Tatsachen diesem Urteil, das einem Zweifel an der bona fides des Sextus fast gleichkommt, durchaus zustimmen. Aus diesem Texte also will Sextus den Beweis ableiten, daß Heraklit schon einen *θεῖος λόγος καὶ κοινός* anerkannt und einen Gegensatz zwischen Empfindung (*αἴσθησις*) und Vernunft (*λόγος*) konstruiert habe! So soll nach dem Wunsche des Sextus Heraklit womöglich den Skeptikern eingereiht und eine allerdings bedeutende Autorität für den Skeptizismus gewonnen werden[3]). Allein auf Originalität dieses Verfahrens scheint Sextus keinen Anspruch zu machen. In den Hypot. I, 210, sagt er: *Οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν.* Die Skepsis, sagte also Änesidemus, das anerkannte Haupt der Skeptiker, ist ein Weg zur Lehre des Heraklit. Wie aber dieser Weg gangbar zu machen sei, das scheint Sextus von seinem Herrn und Meister Änesidemus gelernt zu haben. Aber noch ein anderes Geständnis des Sextus ist für uns sehr wertvoll. Mußte er denn nicht, so wird man fragen, befürchten, daß sich gewaltiger Widerspruch gegen ein derartiges Verfahren erheben werde? Gewiß, er hat es auch befürchtet, und zwar zunächst von derjenigen Seite, deren Kardinaltugend die philologische Akribie ist, von Seite der Grammatiker. *Ποῦ γάρ τις*

---

[1]) Sollte wirklich dem Sextus die bekannte Stelle aus Aristoteles' Rhetor. ganz unbekannt gewesen sein, bei der gerade das *ἀεί* die Hauptsache ist?

[2]) A. a. O., S. 151. Vgl. auch Schuster, S. 21: „Warum sollen wir einem Schriftsteller, dessen seichtes und schablonenhaftes Verfahren bekannt ist, . . . lieber folgen als dem einfachen Wortverstande?"

[3]) Zeller a. a. O.: „Wenn ihn (sc. Heraklit) manche Skeptiker zu den Ihrigen zählen, so ist dies nur die bekannte Willkür dieser Schule."

δύναται τῶν ὠφρυωμένων γραμματικῶν Ἡράκλειτον συνεῖναι; ruft er adv. math. I, 301 aus: „Denn wo könnte einer der pedantischen Grammatiker den Heraklit verstehen?" Die pedantischen Grammatiker haben es also offenbar dem Skeptiker übelgenommen, wenn er, um den dunkeln Heraklit besser erklären zu können, hier und dort ein Wörtlein wegließ, das ihm bedeutungslos zu sein schien.

Wir haben somit vorläufig einen Einblick in das höchst sonderbare Verfahren gewonnen, das Sextus einschlagen mußte, um den *λόγος* des Heraklit als einen *κοινὸς καὶ θεῖος* bezeichnen zu können, ein Sprachgebrauch also, der vor Heraklit nicht besteht, der sich aus den erhaltenen Fragmenten Heraklits nicht erweisen läßt, von dem endlich die griechischen Schriftsteller bis Aristoteles nichts zu berichten wissen. Erst sieben Jahrhunderte nach Heraklit, zu einer Zeit also, wo dieser Philosoph schon allgemein der Dunkle hieß, finden wir in einer Tendenzschrift eines Skeptikers in einer höchst auffälligen Art des Verfahrens zum ersten Male eine Logoslehre Heraklits konstruiert. Da sich nun unter den neueren Gelehrten einige ganz der Auffassung des Sextus angeschlossen haben, andere zwar einzelne Fehler des Sextus erkannten, sich aber doch nicht völlig seinem Einflusse zu entziehen vermochten, so war eine tiefgreifende Verschiedenheit in der Auffassung des Wortes *λόγος* bei Heraklit eine ganz natürliche Folge, wie dies die mannigfachen Übersetzungsversuche beweisen: „Vernunft"[1]), „bewußte Intelligenz"[2]), „das objektive, die Existenz durchwaltende Gesetz des Daseins selbst[3])", „vernehmliche Rede, die die Einheit aller Gegensätze verkündigt"[4]), „weltregierende Weisheit"[5]), „Grundgesetz"[6]), „Weltsystem"[7]), wozu noch die lateinische Übersetzung durch das vieldeutige Wort „ratio"[8]) hinzukommt.

Und doch hat noch niemand bewiesen, daß wirklich Heraklit mit dem Logos eine in der Welt wirkende Vernunft bezeichnen wollte. Im Gegenteil, wer ohne vorgefaßtes Urteil die erhaltenen Aussprüche Heraklits liest, wird finden, daß diese selbst die schwersten Bedenken gegen eine solche Auffassung wachrufen. „Der Logos ist allen gemeinsam; drum muß man ihm folgen." Wie sollen aber die Menschen dem Logos folgen, „für den sie, obgleich er ewig ist, kein Verständnis gewinnen"? „Alles geschieht nach diesem Logos und doch gleichen die Menschen den Unerfahrenen"; anderseits

---

1) Schleiermacher, S. 113. Heinze, S. 53.
2) Bernays, Rhein. Mus. IX, 248.
3) Lassalle, I, 325, 335; II, 40 u. ö.
4) Paul Schuster, Heraklit von Ephesus, 1873, S. 19.
5) Teichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, I, S. 181.
6) Gomperz, Griech. Denker, I, S. 61.
7) Diels Vors., II, 1²; S. 661.
8) Z. B. Seneca de benef., IV, 7, 1. Quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta? Dazu vgl. Heinze a. a. O., S. 102.

„leben die meisten so, als ob sie ihre eigene Einsicht hätten". Schleiermacher meint, daß man den Logos im 2. Frgm. anders fassen müsse, als im 1. Frgm. Im 1. Frgm. sei Logos „Verhältnis", im 2. „die Art, wie das Grundwesen die Gesetze aller Entwicklungen in sich trägt". Heinze[1]) glaubt, daß „sich Heraklit dieser Inkonsequenz (!) wahrscheinlich überhaupt nicht bewußt gewesen sei, da wir sonst wenigstens den Versuch einer Ausgleichung in seinen Fragmenten finden würden". Weit schlimmer steht die Sache noch, wenn wir die anderen Logosfragmente zum Vergleiche heranziehen; dann muß der Logos nämlich in einer so mannigfachen Bedeutung gefaßt werden, daß er zu einem wahren Proteus wird, wie ihn Diels nennt. Daß sich aber die philologische Kritik nicht mit einer Auffassung zufrieden geben kann, die zu einer bewußten oder unbewußten „Inkonsequenz" Heraklits ihre Zuflucht nimmt, ist jedermann einleuchtend. Grundsatz jeder Kritik muß vielmehr, wie Schuster (S. 27) sagt, sein, diejenige Auffassung zu bevorzugen, welche die wenigsten Widersprüche erzeugt. Von diesem Grundsatze aus wollen wir die Bedeutung zu ermitteln suchen, die dem Worte *λόγος* in den Aussprüchen Heraklits innewohnt, und hierbei selbstverständlich vom 1. Frgm. ausgehen, welches nach den übereinstimmenden Aussagen des Aristoteles und des Sextus den Anfang des Heraklitwerkes bildete.

Diels übersetzt den ersten Teil desselben folgendermaßen[2]): „Für dies Wort aber, ob es gleich ewig ist, gewinnen die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie es vernommen, noch sobald sie es vernommen. Alles geschieht nach diesem Wort, und doch geberden sie sich wie die Unerfahrenen, so oft sie sich versuchen in solchen Worten und Werken, wie ich sie künde" usw.

λόγος übersetzt Diels immer durch „Wort" und sagt: „Dieses Wort ist zugleich Natur- und Menschengesetz." In diesem Fragmente versteht er darunter „das von mir geoffenbarte Weltsystem". Im folgenden verbindet Diels, wie die Übersetzung zeigt, die Worte *γινομένων γὰρ πάντων* mit *κατὰ τὸν λόγον τόνδε*. Allein abgesehen von den bereits erörterten Schwierigkeiten, welche die Annahme einer Bedeutung des Wortes *λόγος* im Sinne von „Vernunft" nach sich zieht, hat auch die eben erwähnte Verbindung ihre schweren Bedenken. Ein Satz wie *πάντα γίνεται κατὰ τὸν λόγον* läßt sich weder aus den Heraklitfragmenten noch aus Plato und Aristoteles als eine im Sinne Heraklits denkbare Verbindung nachweisen; denn in diesem Sinne kann es wohl immer nur heißen *γίνεται*

---

[1]) A. a. O., S. 54.

[2]) Vgl. Anhang S. 32 bis 34, wo alle Fragmente Heraklits, welche in diesem Aufsatze besprochen sind, nach Diels Ausgabe der Vors. zusammengestellt sind; von Diels Übersetzung bin ich nur dort abgewichen, wo es die Verschiedenheit der Auffassung notwendig machte. Ein Gleiches gilt von den Fragmenten des Parmenides, die hier zitiert und besprochen werden.

πάντα κατὰ φύσιν. Lassalle, der die Notwendigkeit einsah, eine Parallelstelle anzuführen, bemerkt[1]): „Er (d. i. Heraklit) nannte das ideelle Gesetz des intelligiblen Prozesses den alles durchwaltenden und somit in höchster Instanz weltbildenden Logos, den Logos, in Gemäßheit dessen (*καθ' ὃν*) alles Werdende immer wird, wie uns Amelius bei Eusebius (Praep. Ev. XIV, 3.) und bei Cyrillus c. Julian (VIII, p. 283 C. D. ed Spanheim) gut berichtet *καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος, καθ' ὃν ἀεὶ· ὄντα τὰ γινόμενα ἐγένετο* —." Diese Stelle beweist gewiß, daß Amelius unser Fragment dabei im Auge hatte und dasselbe so aufgefaßt hat, wie Lassalle meint; aber den Wert einer Belegstelle können wir dieser Interpretation des Amelius nicht beimessen. Indirekt aber legt Lassalle, dieser homo litteratus et perquam ingeniosus[2]), dadurch gleichzeitig das bedeutsame Geständnis ab, daß er eine beweiskräftige Belegstelle für die in Frage stehende Verbindung bei Heraklit aus der griechischen Literatur nicht beizubringen vermag. Wo immer von dem heraklitischen *πάντα γίνεται* bei Plato und Aristoteles die Rede ist, da ist es nur *κατὰ φύσιν*, niemals *κατὰ λόγον.* So Kratylus 394 D *Τοῖς μὲν δὴ κατὰ φύσιν γιγνομένοις τὰ αὐτὰ ἀποδοτέον ὀνόματα;* 397 D *ἅτε οὖν αὐτὰ ὁρῶντες πάντα ἀεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεῖν θεοὺς αὐτοὺς ὀνομάσαι*; Theät. 157 B *κατὰ φύσιν (δεῖ) φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα· ὡς ἐάν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ, εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν* — 183 A *τὸ δ' ὡς ἔοικεν, ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις . . . . ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτω τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτω, εἰ δὲ βούλει γίγνεσθαι, ἵνα μὴ στήσωμεν αὐτοὺς τῷ λόγῳ* — Kratyl. 387 A *κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται, οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν.* Diese Stellen dürften zur Genüge zeigen, daß Plato im Sinne Heraklits *πάντα γίγνεται* nur *κατὰ φύσιν* aufgefaßt hat. Demnach muß auch in dem 1. Frgm. *γινομένων πάντων* als Genetivus absolutus für sich bestehen bleiben, die Worte *κατὰ τὸν λόγον τόνδε* aber müssen zu *ἀπείροισιν* gezogen werden[3]). Und denken wir uns die Worte *τοῦδ' ἐόντος ἀεί* des 1. Satzes und *γινομένων πάντων* des 2. Satzes, die für die weitere Erklärung von der größten Bedeutung sein werden, für einen Augenblick weg, so bildet der 2. Satz eine ganz sinngemäße Ergänzung des 1. Satzes; man beachte *τοῦ λόγου ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι· κατὰ γὰρ τὸν λόγον ἀπείροισιν ἐοίκασιν,* d. h. für den Logos gewinnen Menschen kein Verständnis; denn dem Logos zufolge gleichen sie Unerfahrenen.

Indem wir uns nunmehr der Interpretation selbst zuwenden, müssen wir vor allem darauf hinweisen, daß es mit der handschriftlichen Grundlage zu den Heraklitfragmenten sehr schlecht bestellt ist. Zitate Heraklits gibt es freilich nicht gerade wenige; aber von Plato und Aristoteles ab-

[1]) A. a. O., II, 40.

[2]) So nennt ihn Bywater a. a. O., S. 1.

[3]) Vgl. S. 18 unseres Aufsatzes.

gesehen, verdanken wir dieselben entweder den Stoikern und Skeptikern, welche eben die heraklitischen Aussprüche für ihre Zwecke umdeuteten und in diesem Sinne wohl auch manchmal in ganz unkritischer Weise änderten oder „einer durch persönlichen Hader geschärften theologischen Polemik . . . . und die kritische Behandlung derselben darf daher nie außer acht lassen, daß bei ihrer Anführung die geradezu ausgesprochene oder leicht erkennbare Absicht vorwaltet, in dem heraklitischen Satze die Quelle einer heterodoxen Meinung nachzuweisen" [1]). So ist es denn leicht erklärlich, daß wir manchmal eine leider nur zu große Auswahl von handschriftlichen Lesarten zur Verfügung haben.

Eine Probe hievon geben gleich die ersten Worte des ersten Fragmentes. Erhalten sind dieselben in der bekannten Stelle des Aristoteles Rhet. III, 5. 1407 b, 16 (Bekker), ferner bei Sextus Empiricus VII, 132, bei Clemens Alexandrinus Strom. V, 602 D., bei Hippolytus Refut. XI, 9, bei Eusebius Praep. evang. XIII, cap. 39 (398 b), sowie in den Philosophumenis des Pseudo-Origenes IX, 9, p. 280, Miller.

Daß wir unter diesen Gewährsmännern dem Aristoteles weitaus den Vorzug geben [2]), wird jeder Unbefangene von vornherein billigen, besonders wenn er unseren obigen Ausführungen zustimmt. Über die handschriftliche Überlieferung der Rhetorik des Aristoteles handelt am ausführlichsten Adolf Römer in der Teubnerischen Textausgabe (2. Aufl. 1899). Darnach ist der Wert der Handschriften ein sehr verschiedener; aber Beachtung verdienen sie wenigstens für einzelne Stellen alle, wie dies ja in der Natur der Sache liegt. Als der weitaus beste gilt der cod. A^c cod. Paris, Nr. 1741 saec. XI. Aber gerade für das 3. Buch, welchem unsere Stelle entnommen ist, läßt diese Handschrift häufig im Stich, während die sogenannten codices deteriores in den beiden ersten Büchern nur selten, im 3. Buche dagegen in zahlreichen Fällen die bessere Lesart bieten. So heißt es p. 21: „exhibent igitur hi codices deteriores . . . . lectiones meliores admodum paucas in duobus libris prioribus, plures in libro tertio, ubi codicis A^c librarii cura atque diligentia hic illic desideratur. Wie richtig dieses Urteil Römers ist, glauben wir nun gerade an unserer Stelle zeigen zu können.

Der cod. A^c hat die Lesart: *τοῦ λόγου τοῦ δεόντος* (nicht *δέοντος*!) *ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται*; die codices deteriores (bei Römer bezeichnet mit *ΘΠ*) haben sämtlich (es sind ihrer 7) statt *τοῦ δεόντος* die Lesart *τοῦ ὄντος*, die denn auch Aldus Manutius in seine Ausgabe aufgenommen hat. In A^c verrät also der Abschreiber, selbst wenn man

---

1) Bernays Rhein. Mus. IX, 247.

2) Es ist wohl selbstverständlich, daß für die kritische Behandlung eines solchen Spruches, der zu einem geflügelten Worte geworden zu sein scheint, als Grundsatz zu gelten hat, daß „die Majorität der Zeugen nicht entscheidet". Vgl. Diels, Das Lehrgedicht des Parmenides (1897) S. 54.

schon *δέοντος* statt *δεόντος* betonen wollte, sicherlich die von Römer gerügte Nachlässigkeit[1]). Da man aber mit *τοῦ δέοντος* nicht auskommen kann — einer Lesart, die sich bei Eusebius (freilich daneben auch *τοῦ δὲ ὄντος*), dann bei Hippolyt und Pseudo-Origenes findet — so griff man zu des Sextus Schreibung *τοῦδ' ἐόντος*, welche außer Sextus nur noch die Handschrift des Clemens Alexandrinus enthält, welch letztere aber „sehr schlecht ist und der Konjekturalkritik ein weites Feld eröffnet"[2]). Die konservative Textkritik wird wohl unter solchen Umständen zunächst ihr Augenmerk der Lesart *τοῦ ὄντος* zuzuwenden und sich die Frage vorzulegen haben, ob denn diese Lesart keinen befriedigenden Sinn ergibt, die durch 7 Handschriften verbürgt ist und die Aldus Manutius in seine editio aufgenommen hat.

Zu diesem Zwecke erscheint es angemessen, daß wir uns zunächst über die Absicht klar werden, die den Aristoteles zu der tadelnden Bemerkung über die Ausdrucksweise des Heraklit veranlaßt hat. Nach einer eingehenden Erörterung der Elemente nämlich, aus denen sich die Rede zusammensetzt, wendet sich Aristoteles der Bedeutung des sprachlichen Ausdruckes (*λέξις*) zu. In dieser Hinsicht sei die Sprachrichtigkeit (*τὸ ἑλληνίζειν*) die erste Grundbedingung; diese äußere sich in 5 Punkten: 1. in der richtigen Stellung der Verbindungswörter (*ἐν τοῖς συνδέσμοις*), 2. in der richtigen Wahl des Ausdrucks (*τὸ τοῖς ἰδίοις ὀνόμασι λέγειν*), 3. in der Vermeidung doppelsinniger Ausdrücke (*μὴ ἀμφιβόλοις* [sc. *ὀνόμασι λέγειν*]), 4. in der richtigen Unterscheidung des Geschlechtes (*τὰ γένη τῶν ὀνομάτων, ἄῤῥενα καὶ θήλεα καὶ σκεύη*), 5. in der richtigen Anwendung des Numerus (*τὰ πολλὰ καὶ ὀλίγα καὶ ἕν*). Nachdem nun Aristoteles diese fünf Forderungen an den sprachlichen Ausdruck, über die unsere Volksschüler bekanntlich schon genau unterrichtet sind, aufgezählt, und wo es ihm passend schien, durch Beispiele erläutert hat, fügt er noch die allgemein gültige Forderung hinzu, daß sich das Geschriebene leicht vorlesen und vortragen lasse, was nur bei klarer Interpunktion möglich sei; dies aber sei bei Heraklit nicht der Fall. *τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος· φησὶ γὰρ „τοῦ λόγου τοῦ ὄντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται"* — *ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεί, πρὸς ποτέρῳ δεῖ διαστίξαι* — Es ist also, meint Aristoteles, in dem zitierten Satze Heraklits unklar, ob das Wort *ἀεί* zu *ὄντος* oder zu *ἀξύνετοι* zu beziehen sei. Über den eigentlichen Sinn des Satzes ist also Aristoteles keineswegs im Zweifel; aber trotzdem, will er sagen, bleibt es unklar,

---

[1]) Im folgenden bietet A^c das unmögliche *προτέρῳ*, während die codices deteriores *ὁποτέρῳ* (beziehungsweise *ποτέρῳ*) enthalten; also auch an dieser Stelle bietet die zweite Handschriftenfamilie die richtige, die erste die unrichtige Lesart.

[2]) Vgl. Clemens Alex., herausgegeben von Otto Stählin (Leipzig 1905) I^{41}.

wohin *ἀεί* zu ziehen sei. Demnach kann die Übersetzung des Satzes nur lauten: „Für den Begriff des (ewig) Seienden gewinnen Menschen (ewig) kein Verständnis." Zur Vereinfachung der Erklärung diene folgende Hilfsübersetzung:

Menschen stehen dem Begriffe seiend ewig unverständig gegenüber.

Es ist also, obwohl über den Sinn des Satzes kein Zweifel besteht, unklar, wohin das Wort ewig zu ziehen ist, ob nämlich zu interpungieren ist:

Menschen stehen dem Begriffe „seiend ewig" unverständig gegenüber

oder:

Menschen stehen dem Begriffe „seiend" ewig unverständig gegenüber.

Gibt nun diese Übersetzung den Sinn des von Aristoteles zitierten Satzes Heraklits richtig wieder, so sagt demzufolge Heraklit, daß das *ἐόν*, d. i. das Seiende (des Parmenides) ein *λόγος* sei; *λόγος* aber ist bei Heraklit ein leerer abstrakter Begriff[1]) und für einen solchen können nach seiner Meinung Menschen nie ein Verständnis gewinnen.

Diese Auffassung ist selbstverständlich nur dann haltbar, wenn sie durch zwei Momente gestützt wird: erstens muß das 1. Fragment Heraklits zu demselben Ergebnis führen und zweitens muß gezeigt werden, wie Heraklit dazu gelangt ist, *λόγος* einen leeren abstrakten Begriff zu nennen.

Wenden wir uns also der Besprechung des 1. Fragmentes zu und stellen wir zunächst das fest, was nicht bestritten werden kann. *λόγος*, das hier zweimal vorkommt, hat beidemal dieselbe Bedeutung, das weiter unten folgende *ἔπεα* hat eine von *λόγος* verschiedene Bedeutung. Wenn wir uns nun an die Vorliebe Heraklits für Antithesen erinnern, wie sie z. B. zweifellos auch hier in *ἀπείροισιν* und *πειρώμενοι* und von vornherein höchst wahrscheinlich in den Worten *κατὰ τὸν λόγον τόνδε* und *κατὰ φύσιν* vorliegt, so ist die Behauptung, von der wir ausgehen und die bald an Wahrscheinlichkeit gewinnen wird, wohl gerechtfertigt, daß das einleitende *τοῦ λόγου* und das spätere *ἐπέων* im Verhältnis der Antithese zueinander stehen. *ἔπεα* aber sind, wie aus der Stelle selbst unzweideutig hervorgeht, Bezeichnungen für Dinge (*ἔργα*) in der Natur auf Grund äußerer Beobachtung (*κατὰ φύσιν . . . φράζων, ὅκως ἔχει*); demnach ist *λόγος* der Ausdruck für unsere Gedanken auf Grund innerer Wahrnehmung; sind also *ἔπεα* konkrete Worte, so ist *λόγος* ein abstrakter Begriff. Ist aber *λόγος* ein abstrakter Begriff, so muß in den folgenden Worten *τοῦ(δ')* *ἐόντος ἀεί* ein solcher enthalten sein und *ὁ λόγος τοῦ ἐόντος ἀεί* ist demnach der abstrakte Begriff des ewig Seienden, wobei selbstverständlich *ἀεί* auch zu *ἀξύνετοι* gezogen werden kann. Damit gewinnen wir sogleich wieder eine gerade für Heraklit höchst bedeutsame

---

[1]) Vgl. S. 20 und S. 24 dieses Aufsatzes.

Antithese zwischen *τοῦ ἐόντος ἀεί* und *γινομένων πάντων* (man beachte auch die signifikante Stellung des *γινομένων*!); zugleich bestätigt sich auch, daß die Worte *κατὰ τὸν λόγον τόνδε* nicht zu *γινομένων πάντων,* sondern zu *ἀπείροισιν ἐοίκασι* gehören, wie wir dies aus Plato nachzuweisen versuchten.

Setzen wir also an Stelle dessen, was Sextus zitiert: *λόγου τοῦδ' ἐόντος,* das ein, was nach der Angabe von 7 Handschriften Aristoteles zitiert: *τοῦ λόγου τοῦ ὄντος* (= *ἐόντος*), so zeigt die folgende Nebeneinanderstellung den Unterschied in der Auffassung, der unserer Übersetzung zugrunde liegt, einerseits gegenüber der Auffassung, die Sextus in den Ausspruch bringen wollte, anderseits gegenüber der Auffassung von Diels.

Sextus:	Diels:	
Diese Vernunft, welche ist, verstehen Menschen nicht, weder ehe sie dieselbe vernahmen, noch nachdem sie einmal dieselbe vernommen haben; denn des nach dieser Vernunft Geschehenden unkundig, erscheinen sie versuchend solche Worte und Werke,	Für dies Wort aber, ob es gleich ewig ist, haben die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie es vernommen, noch sobald sie es vernommen. Alles geschieht nach diesem Wort und doch geberden sie sich wie die Unerfahrenen, so oft sie sich versuchen in solchen Worten und Werken,	Für den abstrakten Begriff des (ewig) Seienden gewinnen Menschen (ewig) kein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen, noch sobald sie ihn einmal vernommen haben; denn da alles wird, gleichen sie nach diesem abstrakten Begriff Unpraktischen, wenn sie praktische Versuche machen an solchen konkreten Worten und Werken,

wie ich sie künde, ein jegliches nach seiner Natur auslegend und deutend, wie sich's damit verhält. Die anderen Menschen wissen freilich nicht, was sie im Wachen tun, wie sie ja auch vergessen, was sie im Schlafe tun.

Äußerst kunstvoll ist der Bau des ganzen Spruches mit seiner streng durchgeführten Zweiteilung. Die Menschen zerfallen in 2 Gruppen, 1. solche, die sich für philosophische Fragen interessieren; 2. solche, die sich dafür nicht interessieren. Die der 1. Gruppe angehörigen Menschen können einerseits nicht glauben an ein ewig Seiendes, und zwar weder ehe sie es vernommen, noch nachdem sie es vernommen haben; anderseits sehen sie, daß alles wird; sie gleichen unpraktischen Menschen nach dem abstrakten Begriffe, wenn sie praktische Versuche machen an konkreten Worten und Werken, wie ich (*ἐγώ*) sie künde auf induktivem Wege (*φύσις*) im Gegensatz zu meinen Vorgängern, die den deduktiven Weg (*λόγος*) einschlugen, indem ich sie sowohl auslege als auch deute. Die Menschen der zweiten Gruppe aber wissen erstens nicht, was sie im Wachen tun, zweitens vergessen sie, was sie im Schlafe tun.

Wir haben demnach im Anfange des Heraklitwerkes, wo der Realphilosoph gewissermaßen sein philosophisches Glaubensbekenntnis ablegt, eine ins Einzelne aufs genaueste durchgeführte Zweiteilung, „eine

virtuos entwickelte Dichotomie"[1]). Gerade hier verwendete Heraklit alle Mühe darauf, zu zeigen, wie selbst seine Sprache der Beobachtung der Natur entspricht; denn wie die Pflanzenteile, insbesondere die Sprosse und Wurzeln gabelartig verzweigt sind, so sind in diesem Ausspruche alle Gedanken, die Heraklit verkündet, ineinander gabelartig verflochten.

Aber gerade in einem bedeutsamen Punkte fehlt diese so genau durchgeführte Gabelung. Den *ἔπεα καὶ ἔργα* Heraklits entspricht nämlich nur *λόγος*, nicht, wie man etwa erwarten sollte, *λόγος καὶ νόημα*; den „Worten und Werken" Heraklits ist nur der „Begriff" entgegengesetzt, nicht „Begriff und Gedanke". Folglich muß in diesem Ausspruche *λόγος* im Sinne von *λόγος καὶ νόημα* gebraucht sein, d. h. Gedanke und Ausdruck des Gedankens (Begriff) ist hier ein und dasselbe. Das ist aber wieder nur dann möglich, wenn Heraklit diesen Gebrauch des *λόγος* schon bei seinem Gegner vorgefunden hat, den er hier bekämpft. Dieser Gegner aber kann niemand anderer sein als Parmenides, zur Zeit Heraklits das anerkannte Haupt der bis dahin allein gekannten und geübten deduktiven Forschungsmethode, mit dessen Lehrgedicht wir uns nunmehr ein wenig beschäftigen müssen.

In der Einleitung erzählt Parmenides, wie er auf einem von Rossen gezogenen Wagen — Heliadenmädchen lenken denselben — zu dem Hause fährt, in welchem eine Gottheit wohnt, die jeden beherbergt, der zur Erkenntnis gelangt ist. Sie kommen zum Tore; die Schlüssel verwahrt Dike, die gewaltige Rächerin. Nun heißt es

I, 15: *τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν*
πεῖσαν ἐπιφραδέως

„Ihr (der Dike) nun sprachen die Mädchen zu und mit sanften *λόγοι* beredeten sie diese klug." Es ist klar, daß an dieser Stelle *λόγοι* in der allgemein üblichen Bedeutung „Worte" gebraucht sein kann; daß aber *λόγοι* auch hier schon „gedankenvolle Begriffe" sein könnten, ist nicht zu leugnen.

In der Tat läßt sich Dike durch diese *λόγοι* überreden, gewährt dem Dichterphilosophen den Zutritt und so gelangt er zur Gottheit, die ihn freundlich empfängt und ihm Kunde gibt von den beiden Wegen der Erkenntnis.

I, 28 ff.: *χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι*
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής —

„Du mußt aber alles erfahren, sowohl der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz, als auch der Sterblichen Wahngedanken, denen verläßliche Wahrheit nicht innewohnt".

---

[1]) Diels, Parm., S. 66.

Die Gottheit warnt aber Parmenides, den letzteren Weg (nämlich den auf Grund der Beobachtung durch die Sinne) zu gehen, auf das eindringlichste:

V. 33 ff.: *ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα*
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

„Doch von diesem Wege der Forschung halte du deinen Gedanken fern und laß dich nicht durch die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, nur deinen ziellosen Blick, dein brausendes Gehör und deine Zunge walten zu lassen: nein, mit dem *λόγος* (Diels: Verstand), dem abstrakten Gedanken und Begriffe bringe die vielumstrittene Prüfung, die ich dir riet, zur Entscheidung.

Man vergleiche

Parmenides:	Heraklit:
τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα	*ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν* (101) „Ich habe mich selbst durchforscht."
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ	*ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω* (55) „Alles, was man durch Sehen und Hören lernen kann, das ziehe ich vor."

Wer unbefangen die vorliegenden Zitate prüft, wird zugeben, daß Parmenides der *δίζησις* Heraklits das *νόημα*, der *μάθησις* durch *ὄψις καὶ ἀκοή* Heraklits den *λόγος* entgegenhält, daß also Parmenides der Forschung durch starre Abstraktion (*λόγος ἠδὲ νόημα*) den Vorzug gibt vor der empirischen Methode, die auf Sinneswahrnehmung (*ὄψις καὶ ἀκοή*) beruht, während Heraklit gerade den entgegengesetzten Weg einschlägt.

Des Parmenides Lehrgedicht zerfällt, wie die erhaltenen Bruchstücke noch deutlich zeigen, tatsächlich in die beiden Teile, die *ἀλήθεια* und die *δόξα*. Im ersten Teile wird die Lehre der Eleaten dargelegt; dieser Teil schließt mit den bedeutsamen Worten:

Frg. 8, 50 ff.:
Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

„Damit schließe ich meinen verläßlichen Begriff und Gedanken über die Wahrheit; von hier ab lerne die menschlichen Wahngedanken kennen, indem du die trügliche Anordnung der Worte vernimmst, die ich mitteile"[1]).

---

1) *Κόσμον ἐμῶν ἐπέων* ist nicht „meiner Verse Bau", wie Diels übersetzt, sondern die Anordnung der Worte (Heraklits); *ἐμά* heißen die *ἔπεα* nur, weil Parmenides Referent ist.

Nicht mehr *λόγοι* sind es, die ich von jetzt ab verkünde, sondern *ἔπεα* (Heraklits), deren Bau auf Täuschung berechnet ist; diese *ἔπεα* wirst du daher nicht als ein *νόημα* ansehen, sondern nur durch dein Gehör aufnehmen (*μάνθανε . . . ἀκούων*). In diesem Sinne gefaßt, ergibt sich eine höchst beachtenswerte Parallele zwischen

Parmenides:	Heraklit:
μάνθανε κόσμον (ἐμῶν) ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων	*τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι* —

Parmenides nennt die konkreten Worte „auf Täuschung berechnet", Heraklit umgekehrt den abstrakten Begriff „für Menschen unverständlich".

Mit den Worten (Frg. 8, 53)

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν)

wendet sich Parmenides dem zweiten Teile seiner Aufgabe zu, der Darlegung der heraklitischen Lehre, an der er zugleich Kritik übt. Und da ist es bisher ganz unbeachtet geblieben, daß von jetzt ab bei Parmenides vom *λόγος* keine Rede mehr ist; an die Stelle des *λόγος* und *λέγειν* tritt *ὄνομα* und *ὀνομάζειν* —

Was bedeutet nun *ὄνομα* und *ὀνομάζειν* bei Parmenides?

Zum ersten Male begegnen wir diesem Worte *ὄνομα* gegen den Schluß des ersten Teiles, nämlich Frg. 8, 38. Parmenides sagt an dieser Stelle, außerhalb des Seienden gebe es nichts; darum werde alles nur ein *ὄνομα* sein, was die Sterblichen festgelegt hätten, vertrauend, daß es wahr sei.

τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί κτλ.

Im Sinne des Parmenides kann hier *ὄνομα* nichts anderes bedeuten als „wesenloser Name", eine Bedeutung, an der Parmenides nicht nur bei *ὄνομα*, sondern auch bei *ὀνομάζειν* = „mit einem *ὄνομα* belegen" festhält. Es ist aber kein Zufall, sondern wohlberechnete Absicht, wenn Parmenides dieses Verbum gleich im ersten Verse anwendet, mit dem er an die Darlegung des heraklitischen Systems geht. Diese beiden oben zitierten Verse (Frg. 8, 53 bis 54) haben den Erklärern bis jetzt die größten Schwierigkeiten bereitet[1]) und doch ist alles ganz klar.

---

[1]) Drei Erklärungen gibt es für diese beiden Verse. Die eine geht dahin, Parmenides spreche sich gegen die Einheit des Grundwesens aus und erkenne darin einen Irrtum (Krische u. a.). Zeller meint „von denen die eine (der beiden) nicht angenommen werden sollte, indem ihre Annahme auf Täuschung beruht". Die erstere Erklärung ist, wie Zeller nachweist, sachlich unmöglich, die letztere sprachlich bedenklich, da es in diesem Falle, wie Diels bemerkt hat, nicht *μίαν*, sondern *ἑτέρην* lauten müßte. Diels selbst meint, *τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν* (sc. *ὀνομάζειν*) sei im Sinne der falschen Meinung, der *δόξα*, gesagt. „Es geht nicht an, von diesen Gegen-

„Zwei Formen haben sie (d. i. die Sterblichen) vermeint, mit einem wesenlosen Namen belegen zu sollen; doch die einzige der Formen (die wirklich existiert, also ein *λόγος ἠδὲ νόημα* ist), die hätten sie nicht mit einem *ὄνομα* (einem wesenlosen Namen) belegen sollen; darin sind sie in die Irre gegangen." Heraklit stellt dem Positiven immer das Negative gegenüber. Das Negative aber existiert nicht; was nicht existiert, kann nun freilich — streng genommen — nicht einmal mit einem *ὄνομα* belegt werden; denn so heißt es ausdrücklich Frg. 8, 16 ff.:

ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθὴς
ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι —

„Es ist oder es ist nicht! Damit ist notwendigerweise entschieden, daß der eine Weg, der weder abstrakt denkbar noch konkret benennbar ist, beiseite zu lassen sei (es ist ja nicht der wahre Weg), der andere aber existiert und ist wahrhaft."

Wenn trotzdem Heraklit immer zwei Formen annimmt, so hätte er nur das Negative, also das *μὴ ἐόν*, mit einem *ὄνομα* belegen sollen; ein Irrtum seinerseits ist es aber, auch das Positive, *τὸ ἐόν*, mit einem *ὄνομα* zu belegen; denn das Seiende ist ein *λόγος*; von dem *ἐόν* kann es also immer nur heißen *λέγειν καὶ νοεῖν*, niemals *ὀνομάζειν*,

So Frg. 6, 1 ff.:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.

„Nötig ist dies, in Begriff und Gedanken daran festzuhalten, daß nur das Seiende existiert; denn seine Existenz ist möglich, die des Nichtseienden aber nicht."

Dementsprechend sagt Parmenides 8, 34 ff.:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν —

---

sätzen nur einen einzigen zu benennen und damit als existierend anzuerkennen." Dieser Auffassung widerspricht direkt des Parmenides eigene Lehre (z. B. Frg. 8, 5 *(τὸ ἐὸν) ἕν, συνεχές*) und dieser Widerspruch wird dadurch nicht beseitigt, daß man sagt, Parmenides sei lediglich Referent; Parmenides ist niemals in seinem Lehrgedichte lediglich Referent, sondern immer zugleich Kritiker. Indes alle diese Schwierigkeiten sind behoben, sobald *ὀνομάζειν* „mit einem wesenlosen Namen belegen" heißt. Die Worte *τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν (ὀνομάζειν)* sind dann nicht im Sinne der falschen, sondern im Sinne der wahren Meinung gesagt: Es geht nicht an, beide Gegensätze mit einem wesenlosen Namen zu bezeichnen; der einzige (der wirklich existiert) ist ein *λόγος ἠδὲ νόημα*, kein *ὄνομα*. Das weitere darüber oben. Übrigens glaube ich auch nicht, mit Diels annehmen zu sollen, daß „das Referat" nur die Verse Frg. 8, 53 bis 59 umfasse; es reicht vielmehr bis zum Frg. 19 herab, wobei freilich leider oft die die Kritik enthaltenden Verse verloren gegangen sind. (Vgl. Diels, Parm., S. 93.)

„Denken ist identisch mit dem Ziel des Gedankens (d. i. mit dem Seienden); denn ohne das Seiende, in welchem jenes (d. i. der Gedanke) begrifflich ausgedrückt ist, wirst du kein Denken finden."

πεφατισμένον, ist hier Part. Perf. Pass. zu *λέγειν*; *εἶναι, λέγειν* und *νοεῖν, ἐόν, λόγος* und *νόημα* sind bei Parmenides identisch zur Bezeichnung der starren Abstraktion im Gegensatz zu *ὀνομάζειν* und *ὄνομα* — dazu stimmt Frg. 9, 1: *πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται*; wie unberechtigt es sei, das *φάος*, das ein *ἐόν* sei, geradeso mit einem *ὄνομα* zu belegen, wie die *νύξ*, die allein als *μὴ ἐόν* mit einem wesenlosen Namen bezeichnet zu werden verdiene, drückt Parmenides durch den 3. Vers desselben Fragmentes aus, indem er sagt:

πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου.

Wie kann man, meint Parmenides, sagen, „alles sei voll von Licht und zugleich von unsichtbarer Finsternis"!

Endlich gehört hieher Frg. 19:

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ —

Es ist kein Zweifel, daß Parmenides mit diesen Worten den 2. Teil seines Lehrgedichtes beschloß. „Also entstand dies nach dem Wahne und besteht noch jetzt und wird von nun an in Zukunft so wachsen und dann sein Ende nehmen. Diesen Dingen aber legten Menschen (in ihrem Wahne) einen wesenlosen Namen bei zur Bezeichnung jedes einzelnen." Wie verächtlich klingen im Munde des Parmenides, der starr an seinem *ἐόν ἀεί* festhält, die Worte „*κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε*"! Ganz unverkennbar ist endlich die wohlbeabsichtigte Wahl der Worte, mit denen Parmenides den 2. Teil seines Gedichtes beginnt und schließt —

Frg. 8, 53:

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν.

Frg. 19, 3:

τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich bei Parmenides ein ganz konsequenter Gebrauch des *λόγος* (*λέγειν*) einerseits, des *ὄνομα* (*ὀνομάζειν*) anderseits. Im ersten Teile des Lehrgedichtes, der *ἀλήθεια* (vom Frg. 2, 1 bis Frg. 8, 49), ist *λόγος* ein bedeutungsvoller Terminus, der sich mit unserem „Begriff" nicht vollkommen deckt, aber ihm doch sehr nahe kommt. Die Verse 8, 50 bis 52 bilden den Übergang von der *ἀλήθεια* zur *δόξα*. Mit 8, 53 beginnt der 2. Teil des Lehrgedichtes, die *δόξα*, und sogleich tritt an die Stelle des *λόγος* ein neuer Terminus, nämlich *ὄνομα*,. womit Parmenides durchaus etwas Leeres, Bedeutungsloses bezeichnet.

Wenn nun der bedeutungsvolle *λόγος* des Parmenides von Heraklit als etwas Bedeutungsloses bekämpft wird, wie wir dies bei der Interpretation des ersten heraklitischen Ausspruches gezeigt haben und im folgenden noch zu erhärten gedenken, so müßte, wird man einwenden, umgekehrt Heraklit *ὄνομα* (*ὀνομάζειν*) als bedeutungsvollen Terminus gelten lassen, während ihn Parmenides als etwas Leeres und Bedeutungsloses bezeichnet. Und in der Tat hat schon Lassalle darauf aufmerksam gemacht[1]), daß *ὄνομα,* der Name eines Dinges, bei Heraklit das ist, worin sich ihm das Wesen des Dinges offenbart. Deshalb ist bei Heraklit „Name" mit „Wesen" ganz gleichbedeutend.

In drei Fragmenten findet sich dieses Wort, und zwar

23: *Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν —*

32: *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα*

48: *τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος —*

Schon die Verbindung *Δίκης ὄνομα, Ζηνὸς οὔνομα, ὄνομα βίος* läßt auf den Gebrauch des Wortes in einem bedeutungsvollen Sinne schließen; in allen diesen Fällen ist *ὄνομα* Name und Wesen zugleich.

Demnach sagt Heraklit in Frg. 48:

„Des Bogens Name und Wesen ist Leben, sein Wirken ist Tod." Der Sinn des Ausspruches: „Der Bogen lebt" heißt „der Bogen tötet".

Frg. 23: „Sie (die Menschen) kennten nicht Namen und Wesen der Dike, wenn das nicht wäre" — Namen und Wesen der Strafe kennt aber nur derjenige, der dieselbe verkostet hat; daraus ergibt sich also, daß *ταῦτα* Ungerechtigkeiten sind. Hätten sich die Menschen nichts zu Schulden kommen lassen, so wären sie nicht bestraft worden, kennten demnach nicht Namen und Wesen der Strafe[2]).

Und so ist auch der Ausspruch Heraklits *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα,* der bisher der Erklärung die größten Schwierigkeiten geboten hat, in folgender Weise zu interpretieren[3]):

---

[1]) I, 342. Daß Lassalle nicht in der Lage war, aus dieser für das Verständnis Heraklits so wichtigen Beobachtung die notwendigen Schlüsse zu ziehen, erklärt sich einerseits daraus, daß er ganz unter dem Einflusse des Sextus steht, dessen Autorität ihm mehr gilt als selbst die des Aristoteles; anderseits hat auffallenderweise Lassalle, der eine so überaus reiche Literatur gekannt und benutzt hat, den Parmenides unberücksichtigt gelassen.

[2]) Diels, Heraklit, sagt: „Unsicherer Sinn; entweder die Gesetze oder die Ungerechtigkeiten."

[3]) Dieser Ausspruch, der zu den schwierigsten zählt, hat die mannigfachsten Erklärungen gefunden, über die Cron Philologus (Neue Folge) I, 1889, S. 209 bis 234, handelt. Schleiermacher: „Das eine Weise allein will ausgesprochen nicht werden und doch auch werden, der Name des Zeus." Schuster: „Nur eines ist die (weltregierende) Weisheit, sie läßt sich nicht und läßt sich doch auch wieder benennen mit des Zeus Namen." Patin (Philolog. Anzeiger 1887): „Eines, das allein Weise,

Sowie *ὄνομα βίον = βιοῦν, Δίκης ὄνομα = δεδικάσθαι*, so ist auch *Ζηνὸς οὔνομα = ζῆν*. — Setzen wir *ζῆν* für *Ζηνὸς οὔνομα* ein, so lautet der Satz

ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει, καὶ ἐθέλει ζῆν —

Die Bedeutung von *λέγεσθαι* ergibt sich aus dem, was über den Gebrauch der Worte *λέγειν, ὀνομάζειν* — *λόγος, ὄνομα* bei Parmenides gesagt wurde; wir haben hier ein sehr wertvolles Beispiel für den genau entgegengesetzten Gebrauch derselben Worte in einem und demselben Spruche Heraklits; denn *λέγεσθαι* heißt als *λόγος*, also im Sinne Heraklits als inhaltloser Begriff bezeichnet werden, *οὔνομα* ist ein das Wesen des *σοφόν* treffender Name. Also: „Das eine Weise allein will nicht als abstrakter Begriff bezeichnet werden, sein Name und Wesen ist Leben", d. h. das Wesen des Weisen ist die Quelle des Lebens. Durch eine Umstellung, die an dem Sinne nichts ändert, ergibt sich bei dieser Auffassung eine auffallende Ähnlichkeit zwischen dem heraklitischen

ζῆν ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον ἐθέλει, οὐ λέγεσθαι

und der Paraphrase Philons

εἶναι ⟨ἐγὼ⟩ πέφυκα, οὐ λέγεσθαι[1]) —

Aus alldem geht, glaube ich, das eine hervor, daß Parmenides *λόγος* im Sinne von „Begriff und Gedanke", Heraklit *ὄνομα* im Sinne von „Name und Wesen" gebraucht habe und daß eben deshalb so, wie Parmenides das *ὄνομα* Heraklits „einen wesenlosen Namen" genannt habe, Heraklit seinerseits den *λόγος* des Parmenides als „einen gedanken-

---

will nicht und will doch genannt werden mit dem Namen des lebendigen (belebenden) Gottes." Gomperz, Griech. Denker I, 53, erklärt dieses *σοφόν* als „die bewußt gewordene Norm alles Daseins, die Zeus nicht genannt sein will, weil es kein individuellpersönliches Wesen ist, und welches doch so genannt sein will, weil es das oberste Welt- und zumal weil es das höchste Lebensprinzip ist." Diels' Übersetzung vgl. Anhang.

[1]) Die Worte des alten Testamentes *'Εγώ εἰμι ὁ ὤν* (Exod. 5, 14) interpretiert Philo Judäus folgendermaßen (De mutatione nominum I, 580): *Οὐχ ὁρᾷς ὅτι φιλοπευστοῦντι πρὸς ἀλήθειαν τῷ προφήτῃ, τί τοῖς περὶ ὀνόματος αὐτοῦ ζητοῦσιν ἀποκριτέον, φησὶν ὅτι „'Εγώ εἰμι ὁ ὤν", ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι* — Geradeso wie Heraklit dem *ζῆν ἐθέλει τὸ σοφόν* das negative *οὐ λέγεσθαι* gegenüberstellt, so stellt der Heraklitkenner Philo dem *εἶναι* das *οὐ λέγεσθαι* gegenüber. Durch wissenschaftliche Beweisführung und durch Begriffe läßt sich das Alleinweise des Heraklit nicht fassen; dasselbe sagt Philo von Gott. Der Mensch könne nur zur Erkenntnis gelangen, daß Gott existiere und die Ursache von allem sei; einer weiteren Forschung der Menschen, die darüber noch hinaus wolle, seien Schranken gesetzt. Dazu stimmen noch zwei weitere Stellen Philos, Quod deus sit immutabilis I, 282, *ὁ δ' ἄρα* (sc. *θεός*) *οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον* und de posteritate Caini I, 258, *διόπερ ἐν ᾠδῇ μείζονι λέγετε ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ „Ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγώ εἰμι" τοῦ ὄντως ὄντος ἐναργείᾳ μᾶλλον ἀντικαταλαμβανομένου ἢ λόγων ἀποδείξει συνισταμένου.*

losen Begriff" bezeichnet habe. Mögen auch infolge der leider nur fragmentarischen Überlieferung der Werke dieser beiden Gegner die Belege hierfür nur spärlich sein, sie erscheinen wohl schon deshalb beweiskräftig genug, weil Parmenides *ὄνομα*, Heraklit *λόγος* trotz des prägnanten Sinnes stets ohne Attribut gebraucht. Das ist doch nur unter der Voraussetzung möglich, daß allen, die sich damals für diese Fragen interessierten, den Anhängern wie den Gegnern, die beiden Worte durchaus geläufige Termini waren[1]).

Nachdem wir auf diese Weise aus dem Heraklitzitate bei Aristoteles sowie aus dem ersten Ausspruche Heraklits die Bedeutung des *λόγος* „Begriff" ermittelt und weiters gezeigt haben, daß Heraklit diesen Sprachgebrauch nicht aufgebracht, sondern von Parmenides übernommen hat, kehren wir zu den Logosfragmenten Heraklits zurück.

Was das 2. Fragment betrifft, so berichtet Sextus adv. math. VII, 133: *ὀλίγα προσδιελθὼν* (sc. *Ἡράκλειτος*) *ἐπιφέρει „διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ (τουτέστι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός). τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν"* —

Ob Sextus die „wenigen" Worte, welche Heraklit „noch dazu berichtet hat", kannte oder nicht, läßt sich nicht feststellen. Aber wenn er sie kannte, so mußte er mit ihrer Unterdrückung — es sind ja nur „wenige" Worte! — eine Absicht verbunden haben; wenn er aber die fehlenden Worte nicht kannte, so war es ein ganz kritikloses Verfahren, das dem Sextus beliebte. Heraklit „den Dunklen" will Sextus „erklären", obwohl einige vorausgehende Worte fehlen! Das Bild, das wir von der Tätigkeit des Sextus bisher gewonnen haben, ergänzt sich auf diese Weise passend von selbst. Daß die Stoiker und Skeptiker an diesem Ausspruche Heraklits mit dem zweimaligen *ξυνός* und namentlich mit den Worten *τοῦ λόγου — ἐόντος ξυνοῦ* ihr besonderes Wohlgefallen fanden, läßt sich denken. Wohl kein Ausspruch Heraklits war besser geeignet zu „beweisen", daß schon Heraklit einen *κοινὸς λόγος* kannte, ganz so wie die Stoiker; aber wie steht es mit den fehlenden Worten? Entweder gelingt es, aus dem Fragmente selbst den Anfang zu er-

[1]) Wir geben ohne weiteres zu, daß eine so konsequent durchgeführte Anwendung solcher Wörter eine übertriebene Sprachkünstelei ist; allein gerade eine solche Sprachkünstelei war damals durchaus üblich. (Vgl. Patin, Parmenides im Kampfe gegen Heraklit, Jahrb. f. kl. Phil., 25. Supplementband (1899), S. 491 ff.) Daher erklärt sich die ausführliche Behandlung dieser Streitfrage um den Wert von *ὄνομα* und *λόγος* im Theätet und namentlich im Kratylus des Plato. Über die Bedeutung dieser beiden Dialoge besteht bekanntlich eine überreiche Literatur, weshalb auf diese Frage hier unmöglich eingegangen werden kann. Indes sei nur beiläufig erwähnt, daß Plato in beiden Dialogen nur zeigen will, wie müßig dieser Streit ist. Daher erklärt es sich z. B., wenn Plato sagt:

Kratylus 431 B.	Theätet 202 B.
λόγοι γάρ που, ὡς ἐγᾦμαι, ἡ τούτων (sc. *τῶν ὀνομάτων*) *ξύνθεσίς ἐστιν*	*ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν*

ganzen, oder wir müssen gestehen, daß wir hier nur einen großen Bruchteil eines heraklitischen Ausspruches vor uns haben, den wir nicht erklären können, weil der Anfang fehlt.

Gehen wir von der Bedeutung *λόγος* (inhaltloser) „Begriff" aus, so müßten die unmittelbar folgenden Worte *ἐόντος ξυνοῦ* diesen Begriff enthalten und man möchte wohl von vorneherein vermuten, daß *ἐὸν ξυνόν* ein Begriff ist, den Parmenides geprägt hat. Und tatsächlich lautet Frg. 3 im Lehrgedichte des Parmenides

⟨τὸ ἐὸν⟩ ξυνόν δέ μοί ἐστιν,
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

τὸ ἐὸν ergänzt Diels als Subjekt, wie denn Parmenides wiederholt das Seiende etwas „Zusammenhängendes", „Gemeinsames" nennt. Ergänzen wir also hinter *δὲ* den (offenbar von Sextus absichtlich weggelassenen) Artikel *τοῦ*, so gewinnen wir entsprechend dem *λόγος τοῦ ἐόντος ἀεί* im 1. Ausspruche hier den *λόγος τοῦ ἐόντος ξυνοῦ*, der Begriff (oder Gedanke), das Seiende sei ein Gemeinsames. *τοῦ λόγου* kann demnach nur als objektiver Genetiv von *φρόνησιν* abhängen; *τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος ξυνοῦ ἰδία φρόνησις* (eine paradox klingende Verbindung, wie sie dem Heraklit wohl zuzutrauen ist) heißt „eine eigene Auffassung (ein eigenes Denken) von dem Begriffe, das Seiende sei ein Gemeinsames".

Was bedeuten nun die Worte *ζώουσιν οἱ πολλοί*? Ihr Sinn wird nur klar, wenn wir ihnen die Antithese im Sinne Heraklits gegenüberstellen. Die große Menge der Menschen lebt ein natürliches Leben; einige aber verlieren ihr Dasein mit lauter abstrakten Begriffen und Gedanken; daraus ergibt sich der Gegensatz: *οἱ μὲν πολλοὶ ζώουσιν, ὀλίγοι δὲ λέγουσι (καὶ νοοῦσιν)*[1]. In diesem Teile des Fragmentes will also Heraklit sagen, die große Menge der Menschen lebe — es ist einerlei, ob bewußt oder unbewußt — nach den Gesetzen der Natur; diese verstünden nichts von einem *ἐὸν ξυνόν*, weil dies nur ein abstrakter Begriff sei. Im Gegensatz zur großen Menge stehen einige wenige, die, statt die Natur zu beobachten (*ζῆν*), ihr Dasein fruchtlos in starrer Abstraktion von Gedanken und Begriffen verbringen (*λέγειν*). — Ist dies der Sinn des 2. Teiles, dann muß es auch möglich sein, den 1. Teil mit einiger Wahrscheinlichkeit zu vervollständigen. Die Worte *ζώουσιν οἱ πολλοί* enthalten den Gegensatz in sich selbst. Es fehlt aber vor allem im Gegensatz zu dem *ἐὸν ξυνόν*, welches nur *κατὰ λόγον* geprägt ist, ein *ξυνὸν κατὰ φύσιν*. Daß von einem solchen *ξυνὸν κατὰ φύσιν* in den fehlenden Worten die Rede war, beweisen mit voller Sicherheit die Worte *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ*. Nach Heraklit kann es doch nur Pflicht sein, einem *ξυνόν* zu folgen, welches nach den Gesetzen der Natur sich als solches ergibt. Was ist also *ξυνόν* im Sinne Heraklits? Darauf führt die *ἰδία φρόνησις* am

---

[1]) Denselben Gegensatz bietet Frg. 32, *λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει ζῆν* —

Schlusse unseres Fragmentes. Soll nämlich das *φρονεῖν* ein natürliches sein, so darf es nicht *τοῖς πολλοῖς ἴδιον,* sondern muß *πᾶσι ξυνόν* sein. Es muß also der Ausspruch gelautet haben: *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν· διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ τοῦ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.* „Gemeinsam ist allen das Denken; darum muß man dem Gemeinsamen folgen. Was aber den abstrakten Begriff betrifft, das Seiende sei ein Gemeinsames, so haben die meisten Menschen, die eben natürlich leben[1]), von diesem Begriff förmlich ein eigenes Denken (eine eigene Auffassung)."

Für diese Ergänzung und Erklärung sprechen noch mehrere Gründe: erstens ist die aus dem Inhalte des Fragmentes selbst als notwendig erkannte Ergänzung ein wirklich überlieferter Ausspruch Heraklits (113 Diels), wobei zu beachten ist, daß — was ganz begreiflich ist — nicht Sextus denselben zitiert; er findet sich bei Stobaeus. Zweitens sind es, wie Sextus selbst berichtet, wirklich nur wenige Worte, die er weggelassen hat. Es ist aber zugleich einleuchtend, warum Sextus sie weggelassen hat. Denn sobald die Worte, die wir ergänzt haben, wirklich vorausgingen, war es schlechterdings unmöglich, den *κοινὸς λόγος* in diesen Ausspruch kunstvoll hineinzuinterpretieren. Drittens sagt Schuster[2]), daß in der kleinen Lücke von derselben Art Menschen gesprochen worden sein muß und daß in der Nähe von einem *κοινόν* die Rede war. Viertens weist Gomperz[3]) darauf hin, daß Heraklit mit dem Worte *φρονέειν* wegen der Mehrdeutigkeit des Wortes, die „eine Umbiegung des Gedankens" leicht ermöglicht, gern herumspielt. Der ganze Ausspruch stellt nämlich einen formell geschlossenen indirekten Beweis dar, daß es ein *ἐὸν ξυνόν* nicht geben könne. Denn die Annahme eines solchen hätte zur letzten Folge eine *ἰδία φρόνησις;* diese aber widerspricht der Voraussetzung, nach welcher das *φρονέειν πᾶσι ξυνόν* ist; daraus folgt: *ξυνὸν τὸ ἐὸν οὐκ ἔστι καὶ ἔστι τὸ φρονέειν.*

Diesen Gründen aber, deren Gewicht ein sehr verschiedenes ist, wird man vielleicht das Bedenken entgegenhalten, daß denn doch eine solche Beweisführung selbst für Heraklit gar zu „künstlich" sei. Gerade ein solcher Einwand aber ist geeignet, die Wahrscheinlichkeit unserer Auffassung zu erhöhen. Denn Plato nennt im Theätet 179E die Aussprüche Heraklits *ῥηματίσκια αἰνιγματώδη* und einer der bedeutendsten Heraklitkenner des Altertums, Philo Judaeus, spricht ausdrücklich von „Heracliti immensis atque laboriosis argumentis"[4]). Dieser Ausspruch ist demnach

---

[1]) D. h. denen das Weise die Quelle des Lebens ist.

[2]) A. a. O. S. 22, 23.

[3]) Zu Heraklits Lehre, S. 4.

[4]) Philonis Judaei opera, quae in linguam Armeniam translata restant, latine reddita ab Jo. Bapt. Aucher in der Biblioth. sacra Patrum eccles. Graec. pars II tom. VII. Quaest. in Gen. III, 5.

nichts anderes als ein sehr bedeutsamer Beleg für die „unendlich vielen und künstlichen Beweise Heraklits."

Passend reiht sich den beiden ersten Aussprüchen Heraklits Frg. 115 an: .... ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων. Parmenides zählt (Frg. 8) die Eigenschaften des Seienden auf: es sei ungeboren, unvergänglich ganz, ... eins und unteilbar.

V. 6: τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ; πῇ πόθεν αὐξηθέν;

Auf die Frage des Parmenides also, wie und woher das Seiende vermehrt sein sollte, antwortet Heraklit: ⟨τὸ ἐὸν⟩ ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων, d. h. das Seiende hat keinen schlimmeren Feind als sich selbst; denn es ist ein abstrakter Gedanke, dessen Bestimmung es ist, sich selbst zu vermehren, insofern er zur Begründung oder Widerlegung reizt.

So sehen wir in den beiden früheren Aussprüchen und in diesem Fragmente Heraklit im Kampfe gegen den Logos des Parmenides.

Aber auch sonst wendet sich Heraklit mit aller Schärfe gegen die bisher nur durch abstrakte Gedankenarbeit gewonnenen wissenschaftlichen Ergebnisse. Heraklit ist sich des schroffen Gegensatzes vollauf bewußt, in welchem er mit seiner auf induktivem Wege durch geniale Beobachtung der Natur gewonnenen Erkenntnis derselben zu der bis dahin allein geübten deduktiven Forschungsmethode steht. Ihm war es nicht darum zu tun, seine Anschauungen in einem mehr minder umfangreichen Werke in Poesie oder Prosa niederzuschreiben, um sich dann dabei zu beruhigen. Der rastlosen, gedankentiefen Beobachtung der Natur hat er sein ganzes Leben geweiht (ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα!) und nur gelegentlich den wahrgenommenen Gegensatz in Form von Notizen niedergeschrieben. So erklärt sich, daß Heraklit negative Kritik und positives Urteil in einem Satze vereinigte.

Zwei Faktoren sind es vor allem, welche der Anerkennung seiner induktiven Forschungsmethode im Wege stehen:

Erstlich die Gleichgiltigkeit der großen Menge gegen philosophische Probleme. „Die große Menge weiß nicht, was sie im wachen Zustande tut, wie sie ja auch vergißt, was sie im Schlafe tut" (Frg. 1, Schlußsatz)[1].

Der zweite Faktor, welcher der Verbreitung seiner Methode hinderlich ist, das ist die gewaltige Autorität seiner Gegner: Homer, Hesiod, Archilochus, Thales, Pythagoras, Xenophanes, Hekatäus, sie alle werden mit Namen genannt; Parmenides hingegen wird, ohne ausdrücklich genannt zu werden, in einigen seiner Begriffe bekämpft. Heraklit weiß, wie schwer der Kampf ist, den er gegen die Übermacht solcher Gegner zu führen hat, und dieses Bewußtsein läßt den genialen geistigen Führer

---

[1]) Vgl. Anhang S. 32 bis 34.

Junggriechenlands nicht zur Ruhe kommen, es drängt ihn zu einer die Grenzen des objektiven Urteils weit überschreitenden Geringschätzung des Logos. Und so erklären sich seine mitunter überaus scharfen Ausdrücke. Denn das freie Wort ist seine einzige Waffe, und daß er diese mitunter allzu scharf geschliffen hat, wer wird das dem einsamen Rufer im Streite verübeln?

Homer läßt sich von Jungen foppen, die der Läusejagd oblagen (56); das Wesen der Sterne kennt er ebensowenig wie Thales (105 und 38)[1]). Homer verdiente also aus den Preiswettkämpfen hinausgejagt und mit Ruten gestrichen zu werden, desgleichen Archilochus (42). Hesiod, der Tag und Nacht nicht kannte (57), ist ein Vielwisser, der keinen Verstand hat (40), und trotzdem glaubt man von ihm, er wisse am meisten und holt sich bei ihm in den meisten Dingen Belehrung (57); auch Pythagoras, Xenophanes und Hekatäus sind des Verstandes entbehrende Vielwisser (40). Kurz, von allen, deren abstrakte Gedanken und Begriffe Heraklit vernommen hat, gelangt keiner zu der Erkenntnis, daß die Weisheit etwas von allen Abstraktionen Gesondertes ist[2]) (108); das eine Weise allein will nicht als etwas Abstraktes bezeichnet werden, sein Wesen ist Leben (32), es ist die Vernunft, welche alles und jedes zu lenken weiß (41). Ein einziger unter den früheren Philosophen ist es, der auf deduktivem Wege ersprießlicher gewirkt hat als alle anderen, Bias aus Priene (39).

Allein nicht nur vergeblich ist die ganze Gedankenabstraktion, insofern sie zu Meinungsverschiedenheiten führt, sondern direkt schädlich, insofern sie weltfremd macht. „Mit dem abstrakten Gedanken", ruft er

---

[1]) Nur so sind die Worte *ἀστρολόγος* von Homer und *ἀστρολογῆσαι* von Thales zu verstehen; denn Männer, die Heraklit so herabsetzt (vgl. 40, 42, 56 usw.), kann er doch unmöglich „Astronomen" oder „Sternkundige" nennen; im Gegenteil, Sternunkundige nennt sie Heraklit, da sie nur abstrakte Vorstellungen von den Sternen hätten (*λόγοι*), das Wesen derselben (*ὄνομα*) sei ihnen fremd geblieben. So ungerecht konnte freilich nur ein „schwarzgalligter" Richter von der Art Heraklits (Gomperz, Denker I, 51) urteilen, der von seinen eigenen Mitbürgern sagt „die Ephesier täten wohl daran, sich Mann für Mann zu erhenken und ihre Stadt den Unmündigen zu überantworten; haben sie doch den Hermodoros hinausgestoßen . . . ." (121).

[2]) Auch dieser Ausspruch hat den Erklärern große Schwierigkeiten bereitet. *σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον*! Was bedeutet *πάντων*? (Vgl. Gomperz, Zu Heraklits Lehre.) Zeller meint, der Ausspruch sei unverständlich, weil er nur ein Fragment sei, Bernays will für „*σοφόν*" „*θεῖον*" einsetzen, Gomperz glaubt, die Worte *ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον* gehören nicht dem Heraklit an; demnach übersetzt er: „So vieler Reden ich vernommen, keiner ist zu wahrer Einsicht gelangt" (Denker, I, 51). Im Gegensatz dazu finden Diels und Patin gerade die Worte *πάντων κεχωρισμένον* echt heraklitisch; das glaube ich allerdings auch; denn *σοφόν ἐστι πάντων* (sc. *τῶν λόγων*) *κεχωρισμένον* ist dasselbe wie *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει*, „Das Weise ist etwas von allem Abstrakten Gesondertes", d. h. „das eine Weise allein will nicht als etwas Abstraktes bezeichnet werden".

aus, „mit dem sie es doch wohl beständig zu tun haben, entzweien sie sich und die Dinge, auf die sie täglich stoßen, erscheinen ihnen fremd"[1]) (72). Aber trotz alledem gibt sich Heraklit nicht der Hoffnung hin, selbst im Kreise der philosophisch Denkenden rasch zahlreiche Anhänger zu finden; denn auch in diesen Reihen sind ja die meisten nur Dutzendmenschen und „einem hohlen Menschen imponiert jeder abstrakte Begriff" (87). Aber wenn auch Heraklit auf diese Weise in der Gegenwart keine Anerkennung findet, „eines gibt es, was die Besten allem anderen vorziehen: Den vergänglichen Dingen (ziehen sie vor) den ewigen Ruhm" (29).

Viele dieser Vorwürfe gegen abstraktes Wissen klingen unserem Ohr wohlbekannt, ja wüßten wir nicht, daß vor 24 Jahrhunderten der „dunkle" Ephesier so klar zu seinen Landsleuten sprach, wir würden einen modernen Naturphilosophen zu vernehmen glauben mit seiner Vorliebe für Antithesen und Paradoxen, den seine unbegrenzte Wertschätzung der Naturwissenschaften geradezu ungerecht werden läßt gegen die Geisteswissenschaften.

Welche Folgen diese Bewegung im alten Griechenland gezeitigt hat, ist bekannt. Lange und mächtig hatte der Kampf der Geister gewogt, aber die unbestrittenen Sieger blieben die Männer, welche Natur- und Geisteswissenschaften in gleicher Weise zu schätzen wußten: Sokrates, Plato, Aristoteles. Deshalb bekunden Plato, namentlich aber Aristoteles, eine unverkennbare Abneigung gegen Heraklit, den sie als den Begründer eines philosophischen Systemes betrachten, welches auf rein physikalischer Grundlage aufgebaut ist. Spätere Philosophen, Stoiker und Skeptiker, haben für ihre eigenen Zwecke hier einen Überbau aufgesetzt, welcher dem von seinem eigenen Meister aufgeführten Bau einen völlig veränderten Charakter gab.

---

[1]) Es ist unrichtig und würde auch der Antinomie Heraklits direkt widersprechen, wenn man mit Zeller annehmen wollte, die Worte *ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ* bezeichnen nicht mehr als das parallelstehende *οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι*; ebenso ist es ganz verkehrt, *λόγῳ* zu streichen, wie Schuster will, und *ᾧ* als neutrum zu fassen parallel zum folgenden *οἷς* —

Anhang.

Verzeichnis der besprochenen Fragmente Heraklits nebst der Übersetzung von Hermann Diels (Die Fragmente der Vorsokratiker, 2. Aufl. I. Bd., Berlin 1906).

1. [2 Bywater] *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.*

Für dies Wort aber, ob es gleich ewig ist, gewinnen die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie es vernommen noch sobald sie es vernommen. Alles geschieht nach diesem Wort und doch geberden sie sich wie die Unerfahrenen, so oft sie sich versuchen in solchen Worten und Werken, wie ich sie künde, ein jegliches nach seiner Natur auslegend und deutend, wie sich's damit verhält. Die anderen Menschen wissen freilich nicht, was sie im Wachen tun, wie sie ja auch vergessen, was sie im Schlafe tun.

2. (92) *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.*

Drum ist's Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon das Wort allen gemein ist, leben die meisten doch so, als ob sie eine eigene Einsicht hätten.

8. (46) *Ἡ. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.*

Das auseinander Strebende vereinigt sich und aus den verschiedenen (Tönen) entsteht die schönste Harmonie und alles entsteht durch den Streit.

10. (59) *συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.*

Verbindungen sind: Ganzes und Nichtganzes, Eintracht und Zwietracht, Einklang und Mißklang und aus allem eins und aus einem alles.

23. (60) *Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν* —

Gäb' es jenes (das Ungerechte?) nicht, so kennten sie der Dike Namen nicht.

29. (111 b) *αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντία πάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα.*

Eins gibt es, was die Besten allem anderen vorziehen: den Ruhm den ewigen den vergänglichen Dingen. Die Meisten freilich liegen da vollgefressen wie das liebe Vieh.

32. (65) *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.*

Eins, das allein Weise, will nicht und will doch auch wieder mit Zeus' Namen benannt werden.

38. (33) Diog. I 23 [Thales] *δοκεῖ δὲ κατά τινας πρῶτος ἀστρολογῆσαι* . . . Thales war nach einigen der erste Astronom.

39. (112) *ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.*

In Priene lebte Bias, des Teutames Sohn, von dem mehr die Rede ist als von den anderen.

40. (16) *Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἑκαταῖον* —

Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben. Sonst hätte Hesiod es gelernt und Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekataios.

41. (19) *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.*

In einem besteht die Weisheit, die Vernunft zu erkennen, als welche alles und jedes zu lenken weiß.

42. (119) *τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.*

Homer verdiente aus den Preiswettkämpfen verwiesen und mit Ruten gestrichen zu werden und ebenso Archilochus.

48. (66) *τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.*

Des Bogens Name ist nun Leben, sein Werk Tod.

55. (13) *ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.*

Alles, was man sehen, hören und lernen kann, das ziehe ich vor.

56. (47 Anm.) *ἐξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἴδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.*

Die Menschen lassen sich über die Kenntnis der sichtbaren Dinge ähnlich zum besten halten wie Homer, der doch weiser war als die Hellenen allesamt. Ihn foppten nämlich Jungen, die der Läusejagd ob-

lagen, indem sie ihm zuriefen: alles was wir gesehen und gegriffen, lassen wir da; was wir aber nicht gesehen und nicht gegriffen, das bringen wir mit.

57. (35) *διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν.*

Lehrer aber der meisten ist Hesiod. Sie sind überzeugt, er weiß am meisten, er, der doch Tag und Nacht nicht kannte. Ist ja doch eins!

72. (93) *ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ . . . τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.*

Mit dem Worte, mit dem sie doch am meisten beständig zu verkehren haben, entzweien sie sich und die Dinge, auf die sie täglich stoßen, scheinen ihnen fremd.

87. (117) *βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.*

Ein hohler Mensch pflegt bei jedem Wort starr dazustehen.

101. (80) *ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν.*

Ich habe mich selbst gesucht.

105. (119 Anm.) *ἀστρολόγον . . . τὸν Ὅμηρον . .*

Homer sei ein Astrologe gewesen.

108. (18) *ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν, ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.*

Keiner von allen, deren Worte ich vernommen, gelangt dazu zu erkennen, daß die Weisheit etwas von allem abgesondertes ist.

113. (91) *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.*

Gemeinsam ist allen das Denken.

115. (0) *ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.*

Der Seele ist das Wort (d. i. der Verstand) eigen, das sich selbst mehrt.

121. (144) *ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων* —

Recht täten die Ephesier, wenn sie sich alle Mann für Mann aufhängten und den Unmündigen ihre Stadt hinterließen, sie, die Hermodoros, ihren wackersten Mann, aus der Stadt gejagt haben mit den Worten: Von uns soll keiner der wackerste sein, oder, wenn schon, dann anderswo und bei andern.



K. u. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

